

از خاک تا سویدای افلاک با راهیان هفت شهر عشق عطار

دکتر محمدصادق تفضلی*

چکیده

عطار نیشابوری از عرفای بزرگ و شعرای برجسته ی قرن ششم و هفتم هجری قمری است که با خلق آثار گرانسنگی، شیوهای تهذیب اخلاق، تزکیه نفس و ارتقای مراتب وجودی انسان را برشمرده و نشان داده است یکی از مهمترین آثار وی منطق الطیر است داستانی تمثیلی از سیر و سلوک عارفانه که با زبانی ساده و بی تکلف، ناب ترین افکار عارفانه به رشته ی نظم کشیده شده است. منطق الطیر شرح درد و جنون و شیدایی عطار از دوری و مهجوری، و آینه ای تمام نمای از تجلی روح عرفانی اوست. این روایت تمثیلی، سخن از اهتمام جمعی از پرندهگان مدعی است که برای رسیدن به آستان سیمرغ پادشاه، عازم راهی پر خوف و خطر به رهبری هدهدی شوند، لیک در راه هریک به عذرو لابه ای متوسل می شوند و از جمع جدا می مانند. در انتها از آن میان، تنها سی مرغ به مقصد راه می یابند و سرگشته و حیران جامه فنا و زیور بقا می پوشند و مقبول درگاه سیمرغ می گردند. در این حکایت سیمرغ کنایه از حضرت حق، هدهد پیر و راهبر، و هر یک از مرغان نماد چیزهایی دیگرند که می تواند کنایه از احوال سالکان طریق باشد، لیکنسی مرغ واصل نمادی از همان عرفای وارسته، اولیا الله و انسانهای کاملی است که مورد عنایت حق واقع شده و دل از دنیا بریده اند و به مقام وحدت دست یافته اند. داستان سی مرغ و تحمل شرایط و شداید تا وصال سیمرغ، داستانی تمثیلی از نظریه وحدت وجود است که عطار از معتقدان و پیشروان آن در ادب فارسی می باشد

واژه های کلیدی: عرفان و تصوف، عطار نیشابوری، شعر تمثیلی، منطق الطیر، هفت وادی عشق، وحدت وجود

* استادیار زبان و ادبیات فارسی و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی بروجرد mtafazzoli1965@yahoo.com

مقدمه

شیخ فریدالدین ابو حامد محمد بن ابراهیم، معروف به عطار، از شاعران سنی مذهب و صوفی مسلک و از نامداران تاریخ ادب فارسی در قرن ششم و هفتم هجری قمری است. از سال تولد و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست « درباره‌ی سفرهای احتمالی او، استادان، معاصران، سلسله مشایخ وی در تصوف، زن، فرزند، پدر و مادر او آگاهی و اطلاع قطعی وجود ندارد و در این باب هرچه گفته شده، غالباً احتمالات و افسانه‌ها بوده است» (فروزانفر؛ ۱۳۵۳: ۳۰) پدر وی در شادیاخ از دارو فروشان عظیم القدری بوده که بعد از مرگش، عطار به طور موروثی پیشه‌ی ویرا در پیش گرفت « باید دانست که مراد از عطاری در اینجا دکان دارو فروشی بوده است. مسلماً عطار در آغاز حیات و گویا تا مدتی از دوره تحقیق در مقامات عرفانی، شغل دارو فروشی خود را که لازمه آن داشتن اطلاعاتی از طب نیز بوده حفظ کرده و در داروخانه سرگرم طبابت بوده است» (صفا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۵۸)

وی در روزگار خود از پزشکان حاذق و داروسازان زبردستی بوده که جمعی از بیماران و مشتریان « بیش از پانصد تن، چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند» (برتلس، ۲۵۳۶: ۴۶۱) اما این گرمی بازار و رونق کسب و کار مانع از تفکر و تعرف او نشد بلکه عاملی شد تا در دوران «کساد بازار شعر و شاعری» و شکوه و شکایت از بی عنایتی ممدوحان و بی برگی مداحان « وی مناعت نفس خود را حفظ کند و قریحه شعر گویی را جهت تأمین نیازهای مالی به سوی مدح و مدیحه سرایی بزرگان عصر به کار نبرد». (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۶) عطار مردی پر کار و فعال بود که لحظه‌ای از عمر گرانقدر خود را به بطالت نگذراند و از تحصیل علم و معرفت و خلق آثار راهگشا و پر ثمر باز نایستاد و « چه هنگام اشتغال به کار عطاری و چه در دوره اعتزال و گوشه گیری که گویا در اواخر عمر دست داده بود، به نظم مثنوی های بسیار و دیوان غزلیات و قصاید و رباعیات و تألیف کتاب نفیس و پر ارزش تذکره الاولیاء سرگرم بود.» (صفا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۵۹)

حیات و زندگی او بیشتر مقارن با حکومت سلاطین ترک نژاد سلجوقی بود، عصر غلبه ترکان و غلامانی که از نقاط مختلف گرد آمده و غالباً حکام فاسدی بودند که « از لحاظ اخلاقی نقایص زیادی داشتند و معمولاً مردمی بیرحم، شرابخواره، عیاش، بی حفاظ، خونریز و متعدی به جان و مال مردم بودند» (همان: ۶۸) دورانی اسفبار مبتلا به پریشانی و فقر و گناه « عطار در زندگی خود شاهد دو فاجعه‌ی دردناک بود، فاجعه غز (۵۴۸ ه.ق) و فاجعه‌ی حمله‌ی مغول به نیشابور (۶۱۸ ه.ق) و کشتار بی رحمانه آنان. عطار که

در کودکی از فاجعه غز جان به در برده بود، در فاجعه‌ی مغول به سختی جان سپرد. «
(زرین کوب، ۱۳۷۸: ۴۴)

مسلم چنین روزگار و احوالی با فضای آرمانی عطار که آرزومند تجدید عصر صحابه و تابعین بود فاصله زیاد داشت عصری که بر خلاف زاهدان معترض از دنیا، حریصان مال و قدرت و به جای صوفیان صادق و با صفا متظاهرنی جاه طلب و ریاکارانی شیاد و شکم باره صدارت می کردند. در آن ایام، دیگر طریقه قدما از یاد رفته بود و کسانی که در بین خلق به عنوان زاهد و عابد و عارف و صوفی شناخته می شدند. غالباً جز در ظاهر حال و تکرار اقوال، با قدمای آنها هیچ گونه شباهت نداشتند. (همان: ۱۹) در این آشفته بازار، عطار به عوض پرداختن به شیوه مرسوم شاعران و توصیف تخیلات و شرح مغالطات، به تبع از سنایی به «شعر اولیا» گرایید و حلقه‌ی واسطه‌ی شعر شرعی و عرفانی گردید (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۹۸) و دومین اوج شعر عرفانی پس از سنایی و قبل از مولانا را به وجود آورد

او با زبانی ساده و گیرا و عاری از پیچیدگی‌ها و فضل فروشی‌ها به نقد اجتماع و بیداری اذهان خفته‌ی جامعه پرداخت و با لحنی صریح و صمیمانه، و گاه با تمسک به روایات تمثیلی و زبان سمبلیک به بیان حالات عاشقانه و حقایق عارفانه همت گماشت. شعر او «اشارات و تلمیحات پیچیده ندارد و نیازمند توضیح و تفسیر نیست. گرچه گاه برای بازگو کردن معانی عرفانی که بیانش دشوار است و در خور فهم همگان نیست، از رمز و سمبل استفاده کرده است..... عطار گاه سخنان بی پروا از زبان مجذوبان و دیوانگان نقل می کند که در چهارچوب شریعت رسمی نمی گنجد». (صنعتی نیا، ۱۳۶۹: ۱۱)

درباره‌ی آثار عطار مبالغه‌های غیرعالمانه‌ای شده که با تحقیق پژوهندگان عدم انتساب بسیاری از آنها ثابت شده است «در مجموع آثار وی را میتوان مشتمل بر «چهار منظومه (منطق الطیر، الهی نامه، اسرارنامه و مصیبت نامه)، دیوان اشعار، مختار نامه (مجموعه رباعیات) و کتاب تذکره الاولیاء» (عطار، ۱۳۸۳: ۳۷) دانست.

شعر او شعر درد طلب و شیفتگی و بیخودیست در همه‌ی این آثار چیزی «جز جلوه‌ی بزرگ منشی و مردمی، فضیلت دوستی و دانش پروری، عزت نفس، مهرورزی، فروغ عشق، کار و کوشش، امید به پروردگار یکتا، قناعت، رضا و ایثار دیده نمی شود» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۰).

غالب اشعار عطار صوفیانه و بیشترین حجم آثار وی را منظومه‌های عرفانی تشکیل می دهد که سرآمد اشعار عرفانی در تاریخ ادب فارسی است. اما در این میان، منطق الطیر از جایگاهی بس بلند و ویژه برخوردار است داستانی تمثیلی با کاراکترهای سمبلیک برای ترسیم نمادین و نمایش پرماجرایی طریقت و جاده‌ی پر فراز و نشیب وادیهای معرفت، مجموعه‌ای از لطیف ترین الفاظ فارسی و بلندترین افکار

عارفانه که یکی از بهترین الگوهای سالکان این راه به شمار می آید « که شیوه سیر و موانع سلوک و رسیدن به مقصد به نحو مطلوب در آن بیان شده است. » (برزی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۸)

بنمایه ی این اثر گرانسنگ « نظریه ی وحدت وجود » است که عطار خود از پیشروان و نظریه پردازان آن محسوب می شود « وی در داستان معروفی که در «منطق الطیر» راجع به مسافرت «سی مرغ» برای دیدار «سیمرغ قاف» آورده مسأله «وحدت وجود» را به زیباترین وجه باز نموده است. » (ضیاء نور ۱۳۶۹: ۱۱۸)

در این داستان سیمرغ نماد حضرت حق ، هدهد رمز رهبری و هر یک از مرغان و شرح احوال ایشان نمودی از احوال سالکان طریق است به عبارتی دقیق تر منطق الطیر « نمونه ای از آثار ادبی «سمبولیسم» در مشرق زمین است. و در واقع یک نوع حماسه عرفانی است، شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک که به رسم قدما از آن به طیر تعبیر شده است. اصل این کتاب از رساله الطیر غزالی گرفته شده. رساله الطیر، داستانهای رمزی است که در رابطه با آگاهی نفس ناطقه از غربت خود در عالم مادی و آرزوی عروج به عالم ملکوتی می باشد. «پرنده» رمز «روح» یا نفس ناطقه است که از دام تعلقات مادی رهایی یافته و به سوی عالم بالا در پرواز است. سیمرغ پادشاه مرغان ناپیدا و حقیقت کامله جهان هستی است، که عرش در سایه اوست، و در پس قاف قدرت آشیان دارد، و کنایه از ذات و حقیقت مطلق است، ولی سی مرغ، اولیاء الله و انسان های کاملی هستند که نور حق پیش پایشان را روشن کرده است و سیر الی الله را آغاز کرده اند. » (حجازی ۱۳۹۰: ۲۵)

صوفیه مراتب و شرایط وصول به حقیقت و گذر از موانع و گریوه های طریقت را در قالب مقامات بر شمرده و در کتابهای خود به آن پرداخته اند لیکن عطار این مقامات را تحت عنوان « هفت وادی عشق » بر شمرده و در منطق الطیر « داستان سفر دشوار و پُر اسرار آنها و عبور آنها را از هفت وادی تا به کوه قاف برای رسیدن به مقام سیمرغ شرح می دهد و در واقع بر وجه مجاز سخن از سیر و سلوک عارف و طیّ مراتب هفت گانه عرفان است. » (اته، ۱۳۵۶: ۱۵۶)

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| چون گذشتی هفت وادی، درگه است | گفت ما را هفت وادی در ره است |
| وادی عشق است از آن پس، بی کنار | هست وادی طلب آغاز کار |
| پس چهارم وادی استغنا صفت | پس سیم وادیست آن معرفت |
| پس ششم وادی حیرت صعب ناک | هست پنجم وادی توحید پاک |
| بعد ازین روی روش نبود تو را | هفتمین وادی فقر است و فنا |

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۰)

این سفر، سیر انفسی و سیر و سلوک در باطن خویشتن است، در برابر سیر آفاقی و این کار اهل نظر و روندگان طریق حق می باشد:

ای مرد رونده مرد بیچاره مباش از خویش مرو برون و آواره مباش
در باطن خویش کن سفر چون مردان اهل نظری تو اهل نظاره مباش
(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۶۶)

و جز با عنایت و تأیید الهی میسر نمی گردد:

ز پیشان گر نظر بر تو نبودی ز سوی تو سفر بر تو نبودی
(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۰۹)

این سفرخواستہ و ناخواستہ، دانسته یا ندانسته پیش راه همگان است و تمام ذرات عالم به سوی اصل خویش در سفرند و شوق رسیدن بدو را در سردارند:

چو هر چه هست همه اصل خویش می جویند ز شوق جمله ی ذرات در سفر بینی
(عطار، ۱۳۸۷، الف: ۴۳۷)

هر چند عطار سفر سالک را تا آخرین مرحله میسر می داند؛ لیک در مواقع و مواضعی، به ویژه در مراحل پایانی سلوک و تحمل شداید و گذر از گریوه های صعب، احتمال خطر نومیدی و عجز و حیرت بیشتر دامن گیر او می شود براو غالب می شود تا آنجا که وصل یار را محال می بیند:

گر در همه حال در سفر خواهی بود همچون فلکی زیر و زبر خواهی بود
هر چند سلوک بیشتر خواهی کرد هر لحظه ز پس مانده تر خواهی بود
(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۲۱۲)

اما آن که اعتقادی یافته و تاپای جان کوشیده و برگزیده این راه شده است از جذبه ی عشق بی حاصل نمی ماند و عنایات معشوقی، تاپادآفره دیدار، رهایش نمی کند و بر قرارش نمی نهد. و این همه، دغدغه هایی است که در وادیهای هفتگانه (هفت وادی عشق) به نمایش در آمده است:

وادی طلب

اولین مقام سلوک عرفا در هفت وادی عشق عطار، وادی طلب است. سالک طریقت در این مرحله خود را مهیای سلوک و رسیدن به وصال الهی می نماید. خارخار این عزت و کمال، انگیزه ی ترک دنیا و تعلقات دنیوی و درد طلب یار را تا واپسین مراحل سلوک بیدار نگه میدارد. عطار این وادی نخست را در چگونگی احوال عرفا تشریح می کند و می گوید: «وادی طلب مقرون به تعب و رنج است. وقتها باید تا با جدّ و جهد، حالها دگرگون شود. انتظار باید کشید. صبر و تحمل درد بسیار باید کرد تا بوکه راه به

جایی توان برد. از ملک و ثروت دنیا باید دست کشید و ترک همه چیز گفت. و از آلودگی های جهان صوری پاک شد، تا در سایه ی زوال ملک این جهانی نور حق تافتن گیرد، و از جلوه ی آن نور یک طلب هزار شود.» (شجعی، ۱۳۷۳: ۱۵۹)

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| پشت آید هر زمانی صد تعب | چون فرو آیی به وادی طلب |
| طوطی گردون مگس اینجا بود | صد بلا در هر نفس اینجا بود |
| زان که اینجا قلب گردد حالها | جدّ و جهد اینجات باید سالها |
| ملک اینجا بایدت در باختن | ملک اینجا بایدت انداختن |
| وز همه بیرونت باید آمدن | در میان خونت باید آمدن |
| دل بباید پاک کرد از هر چه هست | چون نماند هیچ معلومت به دست |
| تافتن گیرد ز حضرت نور ذات | چون دل تو پاک گردد از صفات |
| در دل تو یک طلب گردد هزار | چون شود آن نور بر دل آشکار |
| ور شود صد وادی ناخوش پدید، | گر شود در راه او آتش پدید |
| بر سر آتش زند پروانه وار | خویش را از شوق او دیوانه وار |
| جرعه ای می خواهد از ساقی خویش | سر طلب گردد ز مشتاقی خویش |
| هر دو عالم، گل، فراموشش شود | جرعه ای زان باده چون نوشش شود |
| سر جانان می کند از جان طلب | غرقه ی دریا بماند خشک لب |
| ز ازدهای جانستان نهراسد او | ز آرزوی آن که سر بشناسد او |
| در پذیرد تا دری بگشایدش | کفر و لعنت گر به هم پیش آیدش |
| زان که نبود، زانسوی در، آن و این. | چون درش بگشاد، چه کفر و چه دین |

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۱)

سالک باید شدائد و سختی های این وادی را قبول کند و بپذیرد و می بایست سالها در این مرحله، صبر و حوصله به خرج دهد تا عاقبت در اثر فیض رحمانی و جذبۀ روحانی به احوالی دست یابد. «عطار به مناسبت وادی طلب چند حکایت نقل کرده از آنجمله حکایت «محمود غزنوی» است. و این داستان کنایتی است به کسانی که در ادعای وصول به حق دست از طلب می کشند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۰)

وادی عشق

عشق مهم ترین رکن طریقت و دشوارترین مرحله ی معرفت است که سالک پای در آن می نهد. در این وادی الهاماتی غیبی از حضرت حق بر دل سالک نازل میشود و او را به نزد خویش می طلبد. این واردات قلبی از جانب حق است و سالک هر چه بیشتر به سوی یارتقرب می جوید یار نیز به سوی او بیشتر عنایت می ورزد. حضرت دوست ندای عشق را در تمام وجود و تار و پود او می سراید و او را به سوی خود می کشد. همین وحی و ندا ی الهی در سالک ایجاد عشق می کند. همین ربایش عشق است که او را به مراتب بعدی رهنمون می سازد.

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| غرق آتش شد کسی کانجا رسید | بعد ازین وادی عشق آید پدید |
| وان که آتش نیست عیشش خوش مباد! | کس درین وادی بجز آتش مباد |
| گرمر و سوزنده و سرکش بود | عاشق آن باشد که چون آتش بود |
| درکشد خوشخوش بر آتش صد جهان | عاقبت اندیش نبود یک زمان |
| عشق کامد درگریزد عقل زود | عشق اینجا آتش است و عقل دود |
| عشق، کار عقلِ مادر زاد نیست | عقل در سودای عشق استاد نیست |
| اصلِ عشق اینجا بینی کز کجاست | گر ز غیبت دیده ای بخشند راست |
| سر به بر افکنده از مستی عشق | هست یک یک برگ، از هستی عشق |
| با تو ذرات جهان همراز شد | گر تو را آن چشم غیبی باز شد |
| عشق را هرگز بینی پا به سر | ور به چشم عقل بگشایی نظر |
| مردم آزاده باید عشق را | مرد کار افتاده باید عشق را |
| مردهای تو، عشق را کی لایقی | تو نه کار افتاده ای، نه عاشقی |
| تا کند در هر نفس صد جان نثار | زنده دل باید درین ره صد هزار |

(عطار، ۱۳۸۴: ۶-۳۸۵)

وادی معرفت

در این وادی سالک چشم دل را باز می کند و از انوار معرفت الهی بهره مند می گردد. وادی معرفت برای سالک موجب بازشناختن ذات و صفات الهی است. بین معرفت و عشق در این مرحله رابطه ای ذاتی برقرار است. معرفت از نور عشق به وجود می آید و از معرفت آتش عشق مشتعل تر می گردد. عطار بر این عقیده است که وقتی آفتاب معرفت الهی تابیدن بگیرد هر کس در حد توان و منزلت عرفانی خویش بینا می گردد: «آفتاب معرفت نوری است که از نار عشق می تراود؛ از این روست که تا آدمی عاشق نشود به معرفت حقیقی دست نمی یابد، آدمیان را نمی شناسد، جهان را به درستی نمی بیند و اسرار

آن را در نمی یابد، زیرا غیر عاشق خودبین است و خودبین چگونه غیر را تواند دید؛ مگر آن که نقش سودای خویش را در غیر بیند.» (الهی قمشه ای، ۱۳۷۶: ۲۵۲)

| | |
|---|---|
| بعد از آن بنمایدت پیشِ نظر هیچ کس نبود که او این جایگاه هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است معرفت، ز اینجا، تفاوت یافته ست چون بتابد آفتابِ معرفت هر یکی بینا شود بر قدرِ خویش سرّ ذراتش همه روشن شود مغز بیند از درون نه پوست او هر چه بیند روی او بیند مدام صدهزار اسرار از زیرِ نقاب صدهزاران مرد گم گردد مدام | معرفت را ودایی بی پا و سر مختلف گردد ز بسیاری راه سالک تن، سالک جان، دیگر است این یکی محراب و آن بت یافته ست از سپهر این ره عالی صفت، باز یابد در حقیقت صدرِ خویش گلخن دنیا برو گلشن شود خود نبیند ذره ای جز دوست او ذره ذره کوی او بیند مدام روی می بنمایدت چون آفتاب تا یکی اسرار بین گردد تمام |
|---|---|

در نزد عطار معرفت نسبت به اشخاص مختلف بوده و حقیقت به تمامه در انحصار دسته و گروه خاصی نیست؛ و از هر دلی روزنه ای به سوی حق باز است.

وادی استغنا

بعد از وادی معرفت، سالک پای در وادی چهارم (استغنا) می نهد. در این وادی است که هیچ چیز برای سالک ارزش و بهایی ندارد. در این وادی هفت دریا یک شمر و هفت اخگر یک شرر، هشت جنت مرده و هفت دوزخ یخی فسرده است. سالک به لطف این حالت از ماسوی الله مستغنی و تنها نیاز او وصال حق است که عشق معشوق این نیاز را در وجود او صد چندان می کند:

| | |
|---|--|
| بعد ازین وادی استغنا بود می جهد از بی نیازی صرصری هفت دریا یک شمر اینجا بود هشت جنت نیز اینجا مرده ایست صد هزاران سبزپوش از غم بسوخت صد هزاران جسم خالی شد ز روح صد هزاران پشه در لشکر فتاد | نه درو دعوی و نه معنی بود می زند بر هم به یکدم کشوری هفت اخگر یک شرر اینجا بود هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست تا که آدم را چراغی برفروخت تا درین حضرت دروگر گشت نوح تا براهیم از میان با سر فتاد |
|---|--|

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| تا کلیم الله صاحب دیده گشت | صد هزاران طفل سر بیریده گشت |
| تا که عیسی محرم اسرار شد | صد هزاران خلق در زَنار شد |
| تا محمد یک شبی معراج یافت | صد هزاران جان و دل تاراج یافت |
| شبنمی در بحر بی پایان فتاد | گر فرو شد صد هزاران جان فتاد |
| در جهان کم گیر برگی از درخت | گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت |
| پای موری لنگ شد در قعر چاه | گر ز ماهی، در عدم شد، تا به ماه |
| در زمین، ریگی همان انگار نیست | گر دو عالم شد همه یکبار نیست |
| از سر یک قطره باران درگذر | گر نماند از دیو وز مردم اثر |
| موی حیوانی اگر نبود چه باک | گر بریخت این جمله ی تنها به خاک |
| کم شد از روی زمین یک برگ کاه | گر شد اینجا، جزو و کل، کلی تباه |

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۷)

استغناى بنده در این است که خواهش های خود را نسبت به غیر خدا کم کند و دنیا و مافیها در نظرش حقیر آید و فکر و اندیشه خود را وسعت ببخشد. نتیجه این عمل آن است که سالک به آرامش روح و روان می رسد و خود را از حق لبریز و از خودی خود تهی می بیند.

وادی توحید

سالک پای در وادی پنجم می گذارد. او به منزل تفرید و تجرید آمده است. در این وادی عدد از بین رفته و همه چیز تنها یک است. در این وادی سالک خودش را فراموش کرده و تنها به یگانگی و یکتایی حضرت حق می اندیشد.

«توحید حکم کردن به یگانگی حق تعالی است، به خلاف چیزهای دیگر که آنها را «یکی، یک» گویند. از این رو خدای تعالی فرمود: «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (۱۶۳/۲)، خدای شما خداوند یگانه ای است، و منظور نفی کردن تقسیم و تشبیه و توصیف ذات حق و اعتقاد به یگانه بودن حق در افعال اوست. خدا خود دلیل یگانگی خود است، و توصیف یگانگی خاص او، از دیگران کفر و الحاد است.» (انصاری، ۱۳۸۸: ۶۳)

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| منزل تفرید و تجرید آیدت | بعد ازین وادی توحید آیدت |
| جمله سر از یک گریبان برکنند | رویها چون زین بیابان در کنند |
| آن یکی باشد درین ره در یکی | گر بسی بینی عدد، گر اندکی |
| آن یک اندر یک، یکی باشد تمام | چون بسی باشد یک اندر یک مدام |

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| زبان یکی کان در عدد آید تورا | نیست آن یک کان احد آید تورا |
| از ازل قطع نظر کن وز ابد | چون برون است آن ز حد وین از عدد |
| هر دو را کی هیچ ماند در میان؟ | چون ازل گم شد ابد هم جاودان |
| کی بود در اصل جز پیچ این همه | چون همه هیچی بود هیچ این همه |

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۲)

وقتی سالک قدم به وادی توحید نهاد، جز او (حق) را نمی بیند، کثرات و مظاهر گوناگون عالم آفرینش را یکی دیده و هر چه از درون و برون او را به خود وابسته کرده است ترک می کند:

| | |
|------------------------------|---------------------------------|
| جایگاه مرد برخیزد ز راه | مرد سالک چون رسد این جایگاه |
| گنگ گردد زانکه گویا آید او | گم شود زیرا که پیدا آید |
| صورتی باشد صفت نه جان نه عضو | او |
| گر وجود است و عدم هم این کس | جزو گردد، گل شود، نه گل نه |
| است | جزو |
| (همان: ۴۰۴) | گر چه این کس نیست هم، هم این کس |
| | است |

صوفیان در مورد توحید سخنان بسیاری دارند، تا آنجا که گفته شده: «النَّاسُ كُلُّهُمْ فِي التَّوْحِيدِ عِيَالٌ عَلَى الصَّوْفِيَّةِ»، همه مردم در توحید جیره خوار صوفیانند. صوفیان چون «لا اله الا هو» گویند، منظورشان اثبات «احدیّت» بود، که در آن غیب غیب نه اسم هست و نه تعین. و اگر «لا اله الا الله» گویند، هدف از آن اثبات واحدیت است که در آن اسم تعین است، و اگر «لا اله الا انت» گویند قصدشان اثبات شهود و حضور بوده است. و زمانی که «لا اله الا انا» بر زبان رانند خود را در مقام اتحاد دیده اند. در همین مقام است که عارف به چشم حق می بیند و به زبان او سخن می گوید. (انصاری، ۱۳۸۸: ۴)

| | |
|-------------------------|--------------------------|
| مرد را در دیده آنجا غیر | زانکه آنجا کعبه نی و دیر |
| نیست | نیست |
| هم از او شنود سخن ها | هم بدو ماند وجودش |
| آشکار | پایدار |
| هم جزو کس را نبیند یک | هم جزو کس را نداند |
| زمان | جاودان |

هم درو، هم زو و هم با او هم برون از هر سه این نیکو
بود بود

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

«وادی توحید منزل تجرد و از جمع گسستن و به یگانگی حق اندیشیدن است. چون رهروان راه عشق و حقیقت پرستی و انسانیت بدین وادی درآیند، همگی یکی شوند و همه از یک گریبان سر برآورند. اگر بسیار باشند و اگر یک باشد همان یک در راه باشد و بس. چون رهرو یکی است و راهبر یکی و مقصود یکی و مقصد یکی و راه یکی، این یک همه جا یکی است و در تمام وجود یکی است و جز یک نیست.» (اقتداری، ۱۳۸۲: ۳۸۹)

سالک پس از نفی همه تعلقات دنیوی و اخروی و تقرّب به درگاه الهی، می تواند درک صحیحی از وحدت وجود داشته باشد و دریابد که این وحدت، ذاتی است نه عددی؛ زیرا در مقابل وحدت عددی دویی وجود دارد، ولی اینجا دویی از میان می رود، و ازل و ابد پیوندی یگانه می یابد:

چون برون است آن ز حد وین از از ازل قطع نظر کن وز ابد
عدد هر دو را کی هیچ ماند در
چون ازل گم شد ابد هم میان
جاودان نه منی برخیزد اینجا نه
چون یکی باشد همه نبود نبوی
دوی (عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

برای توحید تعاریف گوناگونی ذکر گردیده که از آنجمله تعریفی است که «خواجه عبدالله انصاری» در «منازل» بیان نموده: «توحید، مبراً و پاک دانستن حق از حدوث است.» عبدالرزاق کاشانی در شرح آن گفته: حدوث، یعنی وجود حادث که متفکران بدان معتقدند، نزد عرفا پذیرفته نیست و آنها به دو نوع وجود که یکی قدیم و دیگری حادث باشد اعتقاد ندارند؛ تا آنکه حق را از این حدوث مبراً دانند؛ بلکه حدوث موجودات پیش عارف عبارت از: تجلی پی در پی ذات قدیم است در صور گوناگون؛ و این حوادث همان تجلیاتند. «محقق شریف» نیز در «التعریفات» توحید را اینگونه توصیف می کند که: توحید عبارت از این معنی است که خدا را از آنچه در تصور و وهم و خیال درآید، جدا دانی و مجرد شناسی. لیکن عطار این مفاهیم را از وادی توحید اراده نکرده؛ بلکه مرادش توحید خاص، یعنی توحید وجود و علم به یگانگی هستی (وحدت وجود) بوده و خود در اینجا گفته: اشیاء چه

بیش باشند و چه کم، اصل و مایه آنها «یکی» است؛ و وحدت آن یکی حقیقی است نه عددی. و این توحید عملی است ویژه خاصگان؛ اما توحید عینی و حقیقی یگانه ساختن خویش برای حق و استغراق در اوست؛ به اینکه خود را گم کند، و «او» را پیدا نماید؛ که آن ویژه اولیاست.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۴)

عطار در اشعار زیر به هر دو مرتبه از توحید اشاره دارد:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| روپها چون زین بیابان در | جمله سر از یک گریبان بر |
| کنند | کنند |
| گر بسی بینی عدد، گر | آن یکی باشد در این ره در |
| اندکی | یکی |
| چون بسی باشد یک اندر یک مدام | آن یک اندر یک، یکی باشد تمام |
| نیست آن یک کان احد آید تو | زان یکی کان در عدد آید تو |
| را | را |

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۲)

«در این مرحله سالک جز یکی نمی بیند، ازل و ابد را به هم پیوسته می بیند و همه را در توحید کل هستی هیچ می انگارد، و خود را قطره ای از دریای وحدت بلکه هیچ می انگارد.» (ریاضی، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

وادی حیرت

«این ششمین وادی است که روندگان حقیقت می پیمایند و منظور از آن «حیرت در حق» است؛ چنانکه «نجم الدین رازی» در مرصادالعباد نقل می کند که: پیغمبر اکرم (ص) از خداوند افزونی حیرت را درخواست نموده است و عباراتی که ذکر کرده چنین است: *يَا دَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ زِدْنِي تَحْيِيرًا*، و نیک پیداست که این تحیر شک و دو دلی نیست و به گفته عطار سرگردانی در راه دوست و گم شدن و گم کردن هر چیز و همدرد و حسرت گشتن است.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۵)

در این وادی سالک چون قادر نیست حقیقت را دریابد به بیان درد و حسرت و حیرت و سرگشتگی خود می پردازد؛ در این وادی او نمی تواند بیابد و نه می تواند گم کند. رسیدن به حالت حیرت، سالک و عارف را مجبور به فرو بستن زبان و نطق می کند. این وادی از نظر عطار دو باب دارد. در ورودی آن باب توحید است و باب دیگر آن مقام غایت عارفانه یعنی همان فنا و بقا می باشد.

بعد از این وادی حیرت آیدت کار دایم درد و حسرت آیدت

هر نفس اینجا چو تیغی باشد
 آه باشد، درد باشد، سوز هم
 از بن هر موی این کس، نه به تیغ،
 آتشی باشد فسرده مرد این
 مرد حیران چون رسد این جایگاه
 هر چه زود توحید بر جاننش رقم
 گر بدو گویند مستی یا نه‌ای؟
 در میانی یا برونی از میان؟
 فانی یا باقیی یا هر دوی؟
 گوید اصلاً می‌ندانم چیز من
 عاشقم اما ندانم بر کیم
 لیکن از عشقم ندارم آگهی

هر دمی اینجا دریغی باشدت
 روز و شب باشد نه شب نه روز هم
 می‌چکد خون، می‌نگارد: ای دریغ!
 یا یخی بس سوخته از درد این
 در تحیر مانده و گم کرده راه
 جمله گم گردد ازو گم نیز هم
 نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟
 برکناری یا نهانی یا عیان؟
 یا نه‌ای هر دو، توی یا نه توی؟
 وان ندانم هم ندانم نیز من
 نه مسلمانم نه کافر پس چیم
 هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(عطار، ۱۳۸۴: ۸-۴۰۷)

وادی فقر و فنا

«در باره فنا عموماً به این دو آیه استناد می‌شود: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (۱۶ / ۹۶) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۵۵ / ۲۶ و ۲۷).» (قربانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴۸)

عارف اکنون پای در آخرین وادی عشق می‌نهد و در مقابل حضرت دوست ایستاده است و سر تا سر وجودش مملو از معرفت الهی است. پایان راه عشق و پایان راه زندگی مادی سالک فرا رسیده است. در این مرحله سالک به فنا، نهایت سیر الهی و بقا، بدایت سیر الی الله می‌رسد. این همان مقامی است که حلاج بن منصور فریاد می‌زند و هیچ کس او را نفهمید. حلاج زمانی که به این مقام رسید فنا شده بود و همه چیز را فقط خدا می‌دید. عارفی که این سیر عارفانه را طی کرده به فنا و بقا رسیده و اکنون فقر را نیز احساس می‌کند. این همان فقری است که پیامبر اسلام به آن افتخار می‌کند و می‌فرماید: «الفقر الفخری» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ح ۲۶) این فقر، فقر مادی نیست. این فقر معنوی است که انسان در مقابل معشوق لایزال خود فقیر و بی‌چیز است و اوست تنها غنی.

عطار در باب فقر و فنا می‌گوید: در این وادی سخنی بر زبان آوردن روا و جایز نیست. زیرا گنگی و کری و بی‌هوشی بر سر تا سر وجود سالک احاطه پیدا می‌کند. در این وادی هم چیز در نور الهی گم

شده و وحدانیت تجلی یکتا پیدا می کند. سالک سیر الی الله اینک به وصال و هدف غایی و نهایی خود رسیده است. او به دریای وصال الهی می رسد و همچون قطره ای دور مانده از منزل خویش به دریا بازمی گردد.

کی بود اینجا سخن گفتن روا
گنگی و کَرّی و بی هوشی بود
گم شده بینی زیک خورشید، تو
نقش ها بر بحر کی ماند به جای
هر که گوید نیست این سوداست و بس
دایماً گم بوده ای آسوده شد
می نیابد هیچ جز گم بودگی
هر دو بر یک جای خاکستر شوند
در صفت، فرق فراوان باشدت
در صفات خود فروماند به دُلّ
از وجود خویش ناپیدا رود
او چو نبود در میان زیبا بود
از خیال عقل بیرون باشد این

(عطار، ۱۳۸۴: ۴-۴۱۳)

بعد ازین وادی فقر است و فنا
عین وادی فراموشی بود
صد هزاران سایه ی جاوید، تو
بحر کَلّی چون به جنبش کرد رای
هر دو عالم نقش آن دریاست و بس
هر که در دریای کل گم بوده شد
دل درین دریای پرآسودگی
عود و هیزم چون به آتش در شوند
این به صورت هر دو یکسان باشدت
گر پلیدی گم شود در بحر کل
لیک اگر پاکی درین دریا رود
جنبش او جنبش دریا بود
نبود او و او بود، چون باشد این؟

فقر و فناء در دیدگاه عطار با بقاءقرین و ممزوج است.

در بقاء هرگز نبینی
راستی
تا تو هستی، هست در تو کی
رسد
کی رسد اثبات از عزّ
بقاء

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

که راحت در فنای ماست ما

تا نیابی در فناء کم
کاستی
نیست شو تا هستی ات از پی
رسد
تا نگردی محو خواری
فناء

بقای ما بلای ماست ما را

را

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۷۶)

بنوش دُرد و فناء شو اگر بقاء
که زاد راه فناء دُردی خرابات
خواهی
است

(عطار، ۱۳۸۴ ب: ۳۴)

«از منظر عطار هر کسی که عاشق است، به مرحله فناء می رسد و تجلی غم عشق، سالک را به وادی عدم می اندازد و به کعبه جانان می رساند. عطار فناء را گاهی به معنای استغراق در ذات احدیت و گاهی به معنای گم گشتگی در تجلیات او به کار می برد.» (خندان، ۱۳۷۷: ۱۶۹)

عطار پس از بیان هفت وادی حال پرندگانی را که به سوی سیمرغ سفر کردند چنین وصف می کند: آنها مدت‌ها در راه بودند، و قسمتی از عمر خود را در سختی ها و مشکلات گذراندند؛ عده ای غرق شدند؛ دسته ای از شدت حرارت و گرمای آفتاب سوختند؛ دسته ای دیگر گم گشتند و یا بر سر کوهها از تشنگی جان سپردند؛ برخی هم طعمه درندگان شدند؛ جمعی نیز از هدف خود غافل گشته در راه به عیش و نوش پرداختند و منزل و مقصد خویش را از یاد بردند، تا از بین هزاران پرنده سی تن جان سالم به در بردند و به درگاه سیمرغ رسیدند.

عاقبت از صد هزاران تا
یکی
عالمی پُر مرغ، می بردند
راه
سی تن بی بال و پر رنجور و
سست
حضرتی دیدند بی وصف و
صفت
برق استغناء همی افروختی

بیش نرسیدند آنجا اندکی
بیش نرسیدند سی آن
جایگاه
دل شکسته، جان شده، تن
نادرست
برتر از ادراک عقل و
معرفت
صد جهان در یک زمان می
سوختی

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

«زمانی که مرغان به درگاه سیمرغ می رسند آفتاب قربت به آنان می تابد به نور سیمرغ، چهره سیمرغ را می بینند (بکَ عَرَفْتُک) وجه را از وحدت پی می برند، چه آنها سی مرغ بودند جدا و هم او سیمرغ بود. چون از خود در خود می نگرستند خود را یکی می دیدند و چون هر دو را با هم می دیدند یگانگی و وحدت محض بود و غیریت محو می گردید.» (عسکری، ۱۳۹۲: ۶۱)

«مرحله وحدت، مرحله ثبوت ازلی است، هیچ حرکتی ولو ناچیز در آن ملحوظ نیست. تجلی ذاتی مطلق هنوز اتفاق نیفتاده است. تجلی مطلق تنها از مرحله بعدی آغاز می شود، یعنی مرحله واحدیت، که به معنای وحدت متعدّد هاست.» (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۴۶)

البته این یگانگی و وحدت «حلول» نمی باشد. عطار به صراحت بیان می دارد که منظور وی از تبدیل کثرت به وحدت، حلول یکی در دیگری نمی باشد، بلکه استغراق وجودی در وجود دیگر است.

| | |
|--------------------------|----------------------|
| چو انگشت سیه رو گشت | تو آن انگشت جز اخگر |
| میندیش | |
| چو می با ساغر صافی یکی | دویی گم شد می و ساغر |
| گشت | میندیش |
| چو مس در زر گدازد مرد | مس آنجا زر بود جز زر |
| صراف | میندیش |
| مشو اینجا حلولی لیکن این | جز استغراق در دلبر |
| رمز | میندیش |

(عطار، ۱۳۸۴: ب: ۳۶۳)

از نظر عرفا چون وجود همه چیز از جانب حق تعالی می باشد بازگشت و رجوع همه نیز به سوی اوست، و سرانجام پراکندگی به وحدت، و تفرقه به جمع می پیوندد و عارف اصل به مقام فناء نائل می آید.

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| جان آن مرغان ز تشویر و حیا | شد حیاتی محض و تن شد |
| چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن | توتیا |
| همه | یافتند از نور حضرت جان |
| کرده و ناکرده دیرینه | همه |
| شان | پاک گشت و محو شد از سینه شان |
| آفتاب قربت از پیشان | جمله را از پرتو آن جان |

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| بتافت | بتافت |
| چهره سیمرغ دیدند آن | هم ز عکس روی سیمرغ |
| زمان | جهان |
| بی شک این سی مرغ آن سیمرغ | چون نگه کردند آن سی مرغ |
| بود | زود |
| می ندانستند این، تا آن | در تحیر جمله سرگردان |
| شدند | شدند |
| بود خود سیمرغ سی مرغ | خویش را دیدند سیمرغ |
| مدام | تمام |
| بود آن سیمرغ، این کاین | چون سوی سیمرغ کردند |
| جایگاه | نگاه |
| بود این سی مرغ ایشان آن | ور به سوی خویش کردند |
| دگر | نظر |
| هر دو یک سیمرغ بودی بیش و | ور نظر در هر دو کردند به |
| کم | هم |
| در همه عالم کسی نشنود | بود این یک آن و آن یک بود |
| این | این |
| بی تفکر در تفکر ماندند | آن همه غرق تحیر ماندند |
| (عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۶) | |

«عطار موقعیت و مقام مرغان را در سه مقام مقرر می دارد که سالک از این سه بیرون نیست، اول: مقام «جمع» است که سالک در آن همه چیز را یک چیز می بیند، و مخلوق را عین خالق می پندارد؛ و آثار فعلی وی را نادیده می انگارد و این حالت، سالک را در ابتدا یا اواسط سلوک وی دست می دهد که وی به طوری غرق افکار و تأملات خویش گشته است که از خود و احساس خویش بیگانه می گردد، و اگر به این حالت باقی ماند سلوک وی ناتمام است و به مقصد نخواهد رسید. دوم: مقام «تفرقه» است که شخص فقط به خود و خلق بنگرد که در این مرتبه از شهود حق باز می ماند، و حق از خلق جدا می گردد؛ سوم: مقام «جمع و تفرقه» با هم است که عارف در این مقام ذات مطلق را قائم به خویش و دیگر

موجودات را قائم به وی شناسد و هر دو را آیینۀ یکدیگر داند و این مرتبۀ انسان کامل است، که آن را

«جمع الجمع» گفته اند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۸)

در نهایت به سی مرغ اینگونه خطاب می شود:

چون شما سی مرغ حیران مانده
اید
بی دل و بی صبر و بی جان مانده
اید

محو ما گردید در صد عزّ و
ناز
سایه در خورشید گم شد
والسّلام
محو او گشتند آخر بر دوام

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۷)

«محو بر دوام (دائم) وقتی عارف را رخ می دهد که از دغدغه و دردسر راه آسوده شده و به مرتبۀ

«تمکین» رسیده است، و آن در مقابل محو و جذبه های موقتی است که سالک را بر اثر غیبت از

احساس روی می دهد.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۹)

تا که می رفتند و می گفت این
سَخُن
چون رسیدند و نه سر ماند و نه
بُن

لاجرم اینجا سخن کوتاه
شد
رهرو و رهبر نماند و راه
شید

ختم شد بر تو چو بر خورشید
نور
منطق الطّیر و مقامات طيور
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۵)

حقیقت و حال داستان پرندگان و شرح سفر آنها نقد حال سالکی است که عازم سفر الی الله است، و راههای ترسناک و پر پیچ و خمی را که عطار در هفت وادی خلاصه کرده باید بییماید. حضرت سیمرغ آینه است و سرانجام مرغان خودشان را در آینه می بینند. بیننده و دیده شده یکی هستند. طالب همان مطلوب است و مطلوب همان طالب است.

«عطار هم در تمثیل ها و هم در داستان اصلی منطق الطّیر از دیدار خدا در چهره ای که در رؤیا و واقعه های صوفیانه تجلی می کند، سخن می گوید که همان التباس است که ایستادن در مرز میان تشبیه و تنزیه را توضیح می دهد.» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۱۸)

تجلی حق بر نفس به اقتضای اندیشه نفس و استعداد اوست. چنانکه سی مرغ در نهایت راه و فای نفس، همان شاهی را می بیند که از پیش تصور و طلب می کردند، و در ضمن این دیدار در می یابند که آنچه می بینند جز خودشان نیست و سیمرغ همان سی مرغ است. «تجلی ذات و تجلی صفات عبارت است از ظهور ذات و صفات خدایی در انسان، و البته آن را با تجلی روح نباید اشتباه کرد. چون تجلی روح نیز بسا که سالک را به غلط می اندازد و آن را تجلی حق می پندارد. در صورتی که نزد کاملان صوفیه فرق است بین تجلی روحانی و تجلی ربّانی، اولی غالباً عجب و هستی و پندار و غرور می آفریند و دومی این همه را از بین بر می دارد و سالک را تا مقام نیستی و فناء پیش می برد.» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰۵)

ابن عربی نیز عقیده دارد که خداوند متعال در همه موجودات، تجلی مییابد. هرچه موجودی در مرتبه کاملتری باشد، تجلی الهی نیز به همان میزان در او کاملتر و بالاتر خواهد بود. کاملترین نوع تجلی در انسان است؛ به همین دلیل در انسان ویژگیهایی یافت میشود که در موجودات دیگر نمیتوان یافت؛ البته تجلی الهی در همه انسانها هم به یک شکل و مرتبه نیست؛ به عنوان مثال، خداوند در انبیا و اولیا در سطحی بالاتر تجلی کرده است. کاملترین شکل تجلی هم به پیامبر (ص) اختصاص دارد؛ بنابراین به نظر ابن عربی، انسان کامل، حضرت پیامبر اکرم (ص) است (محمدیان، ۱۳۹۲: ۸۵).

در نظر عطار نیز انسان با تزکیه نفس و تحمل ریاضات برای تقرب بیشتر به خدا و سهولت دل کندن از دنیا و متعلقات آن میتواند استعداد و ظرفیت تجلیات کاملتر را برای خویش فراهم کند و مراتبی به مقام «انسان کامل» و خلیفه الهی نزدیکتر شود

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| قدسین جمله سجود کرده | جزو و کُلّ عزّ وجودت کرده |
| اند | اند |
| جسم تو جزو است و جانت کُلّ | خویش را عاجز مکن در عین |
| کُلّ | دُلّ |

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۶)

و تحمل دشواریها و گذر از گریوه های «هفت وادی» نماد و نمودی از این سیر کمالی در عزیمت سفر از خود به خود است تا مظهر تمام اسما و صفات حق شود و در وجود حق محوگردد «تجلیگاه همه این کمالات، دل عارف است سیر و سلوک نیز از طریق دل او صورت می گیرد و در این حرکت تا جایی پیش می رود که عرش رحمان رادر درون خویش مشاهده می کند» (مطهری، ۱۳۸۲)

«انسان، کلمه خداست. اگر مرتبه او مرتبه پایانی هستی است، پس او خود برترین موجود و گرامی ترین پدیده نیز خواهد بود. چرا که از یک سو جلوه گاه همه حقایق هستی و مراتب وجود است؛ و از دیگر سو جلوه گاه حقیقت الهیه است.» (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۸۹)

عطار انسان کامل را آینه حق می داند که هر زیبایی در وجود او عکس آن جمال مطلق است. دل او جام جهان نما و تجلیگاه اسرار الهی است:

عزیزا هر دو عالم سایه تست
تویی از روی ذات آینه شاه
بهشت و دوزخ از پیرایه تست
شه از روی صفاتی آیه تست
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰)

«انسان کامل عطار کسی است که بین حالات سُکر و صحو، فناء و بقاء، کفر و ایمان - به تعبیر لاهیجی کفر نشانه صفات جلال و ایمان نشانه صفات جمال است - جمع برقرار کرده است. نظر به اینکه انسان کامل به استناد سخن رسول اکرم (ص) نسخه حق است، فعل او با فعل خداوند وحدت پیدا می کند.» (حجازی، ۱۳۹۰: ۱۸)

بازتاب اندیشه وحدت وجود به غیر از منطق الطیر در دیگر آثار عطار نیز نمودی گسترده دارد، به گونه ای که این اندیشه در بسیاری از داستان ها و حتی غزل ها و قصاید عطار محور اصلی می باشد. عطار ایمان دارد «هر که طالب دوست است باید از کثرت بگریزد، از غیر تبراً جوید و با دوست تولاً کند و درخُم وحدت یک رنگ شود تا به لقای دوست رسد، و در حقیقت سر در سر کلمه توحید (لا اله الا الله) کند.» (صارمی، ۱۳۷۳: ۶۴۹)

فانی شو از این هستی ای دوست بقا این
دوری طلب از کثرت بگریز از این
زان راه هوا تا کی راهت به خدا این
یکرنگ شو از وحدت ای دوست لقاء این
است
است
وحشت
از غیر تبراً کن با دوست تولاً
کن
سر در سر آلا کن مقصود ز لا این
است

(عطار، ۱۳۸۴: ۶۹)

نتیجه گیری

کوشش عطار در آثار خویش، به ویژه در منظومه‌ی منطق الطیر بر آن است که همانند همه‌ی عارفان راه سلوک بگوید که انسان همان چیزی است که در طلب آن است و در راه رسیدن به این کار بزرگ، با شرایط و تمهیداتی، میتواند موفق باشد. در طریقت صوفیه جهت رسیدن به کمال مطلوب، مراتب و مقاماتی وجود دارد که هر یک از عرفا با توجه به مقام معنوی و میزان درک خود از حقیقت و دست یابی به معرفت، آن‌ها را برشمرده و نامگذاری کرده‌اند. عطار نیشابوری از این مراتب و مراحل به «هفت شهر عشق» نام می‌برد. که هدف سالک از طی این طریق وصال معشوق است. از راههایی که سالک با گذراز آن می‌تواند به مقام وحدت برسد، تحمل ریاضت و سیر و سلوک عرفانی است. تجربه‌ی حالها و مراحل که هریک در پختگی و شایستگی سالک سهمی در خور دارند و گام به گام او را تا رسیدن به آن مقصد غایی یاری و راهنمایی می‌کنند. در منطق الطیر این مقصد در قالب «وحدت وجود» مطرح شده است که خود بن مایه‌ی خلق این اثر نمادین است. عطار از پیشروان نظریه «وحدت وجود» و از کسانی است که در آثار خود بدان رسمیت داده و مایه پژوهش او در این باره نه استدلال و برهان، بلکه ذوق و عرفان است.

وحدت گرایی عرفای پس از ظهور اسلام غالباً از ذوق و دریافت های وجدانی و باطنی آنها مایه گرفته است؛ و حکایت از آن دارد که ایشان در جمله اشیا نقش و نمود یک حقیقت را شهود کرده اند، و دیدن کثرات عالم همواره برایشان یادآور آن وحدتی است که از درون آن، کثرتها به وجود آمده اند. عطار هم به پیروی از این اندیشه بازتاب های گوناگونی در آثار خود از وحدت وجود ارائه داده است و در اثر مهم و معروف خود منطق الطیر به صورت نمادین سفر آدم خاکی را تا وصول و اتحاد به آن شاهد افلاکی بیان می‌دارد. وی با بیانی شیوا و گیرا همواره دشواریها و مشقات این راه پر بیم و خطر را به زیباترین وجه برای مخاطب بیان می‌دارد و گویی خود نیز با آن مرغان در این سفر همراه بوده و آن سختی ها را به عینه مشاهده کرده است. کلام او تاحدی تأثیر گذار است که خواننده در همان اوایل داستان خوف و هراسی به دل راه می‌دهد و عبور از چنین راهی را غیر ممکن می‌پندارد اما با نزدیک شدن به قسمت پایانی داستان روزنه ای از امید در دل پدیدار می‌شود و این بیت از حافظ در خاطر نقش می‌بندد که

گر چه راهیست پُر از بیم ز ما تا بر
رفتن آسان بود آر واقف منزل
دوست
باشی

(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۴۷)

نظریه وحدت وجود در سیر و اعتلای خود به این نتیجه منتهی می شود که در هستی هیچ چیز به غیر از خدا وجود ندارد، و سایر موجودات تجلیات آن وجود می باشند، و صوفی در بالاترین مدارج معرفت تنها وجود یگانه خدا را مشاهده می نماید و جز حق، چیز دیگری نمی بیند:

جمله او بینی چو دایم جمله
نیست در هر دو جهان بیرون ز
اوست دوست

(عطار، ۱۳۸۰: ۱۳۴)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۶). چنین گفت ابن عربی، سید محمد راستگو، تهران: نی
۳. اته، هرمان. (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات فارسی، صادق رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. اقتداری، احمد. (۱۳۸۲). سایه سیمرغ (داستانهای منطق الطیر فریدالدین عطار نیشابوری)، تهران: قطره.
۵. الهی قمشه‌ای، حسین. (۱۳۷۶). نگاهی به عطار. چاپ اول. تهران: انتشارات روزنه.
۶. انصاری، قاسم. (۱۳۸۸). مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۷). صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
۸. برتلس، ی.ا. (۲۵۳۶). تصوف و ادبیات تصوف، سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
۹. برزگر، مسیحا. (۱۳۸۵). وحدت عارفانه، تهران: خانه معنا.
۱۰. برزی، اصغر. (۱۳۸۴). شرح کامل منطق الطیر عطار نیشابوری، جلد دوم، تبریز: اعظم.
۱۱. پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). دیدار با سیمرغ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۶۸). دیوان حافظ، قزوینی / غنی، تهران: اساطیر.

۱۳. حجازی، بهجت السادات. (۱۳۹۰). انسان کامل از نگاه عطار، تهران: آوای نور.
۱۴. خندان، علی اصغر. (۱۳۷۷). درآمدی بر نظریه تجلیات در جهان بینی عرفانی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع): ۸.
۱۵. ریاضی، حشمت الله. (۱۳۸۶). داستانها و پیام های عطار در منطق الطیر و الهی نامه، تهران: حقیقت.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
۱۷. _____، _____ . (۱۳۶۹). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
۱۸. شجیعی، پوران. (۱۳۷۳). جهان بینی عطار. چاپ اول. تهران: انتشارات نشر ویرایش.
۱۹. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۲). سبک شناسی شعر، تهران: فردوس.
۲۰. صارمی، سهیلا. (۱۳۷۳). مطلقات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. صفا، ذبیح الله. (۱۳۹۱). تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران: فردوس.
۲۲. _____، _____ . (۱۳۹۰). تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، تهران: فردوس.
۲۳. صنعتی نیا، فاطمه. (۱۳۶۹). مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی های عطار، زوار، تهران: پناهنده.
۲۴. ضیاء نور، فضل الله. (۱۳۶۹). وحدت وجود: سیر تاریخی و تطوّر وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا، تهران: زوار.
۲۵. عسکری، غفار علی. (۱۳۹۲). دیده سیمرغ بین، گرگان: مقسم.
۲۶. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶ الف). اسرارنامه، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۷. _____، _____ . (۱۳۸۳). دیوان عطار، تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. _____، _____ . (۱۳۸۶ ب). مختارنامه، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۹. _____، _____ . (۱۳۸۰). مصیبت نامه، نورانی وصال، تهران: زوار.
۳۰. _____، _____ . (۱۳۸۴). منطق الطیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۱. _____، _____ . (۱۳۸۷). الهی نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

۳۲. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمدعطار
فروشی دهخدا. نیشابوری، تهران: انتشارات کتاب
۳۳. قربانی، رحمان؛ طغیانی، اسحاق؛ روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۹۴). جایگاه مفاهیم «فقر» و «فناء» در
سبک عرفانی و روایی عطار نیشابوری، بهار ادب: ۲.
۳۴. مجلسی، علامه محمدباقر. (۱۳۶۲). بحار الانوار. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلام
۳۴. محمدیان، عباس و دیگران (۱۳۹۲). انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی، پژوهش در مسایل
تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۰، دوره جدید، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۹۱

Archive of SID